Il Canto delle Sirene fra mito e irrealtà

di Luigi Azzariti-Fumaroli

1. Del non essere del mito

Nella *Historisch-kritische Einleitung in die Philosophie der Mythologie* Schelling ha indicato nello spazio occupato dal mito l'ambito liminare al quale si accede una volta che, esaurito il conforto degli elementi documentari offerti dalla storia, si spinge lo sguardo oltre tale soglia, in direzione di un «tempo oscuro» che pone sotto il sigillo dell'identità la totalità delle epoche[1]. Volgendosi verso questa dimensione, l'intento di Schelling non mira a soddisfare le attese di una ricerca di un *Prius* quanto piuttosto a mostrare le difficoltà intrinseche ad un atto di pensiero che volendo attingere l'immemoriale, in quanto dimensione «che cela *i primi avvenimenti* [...] su cui si innalza, originariamente, quel tanto grandioso quanto enigmatico edificio cui diamo il nome di storia»[2], si vota ad assecondare la assoluta arbitrarietà di un caos dal quale trae fondamento il poter-essere d'ogni processo, a partire da quello proprio della coscienza umana[3]. La nozione di caos che Schelling, specialmente nella XXVI lezione della *Philosophie der Mythologie*, mette a tema, combinando insieme quanto ebbe al riguardo a trarre dalla *Teogonia* di Esiodo e dai testi di Paracelso e di Böhme, si caratterizza per l'accentuazione della vocazione di tale «spazio vuoto» ad ospitare, senza porre alcuna resistenza, ciò che è «puramente potenziale»[4], non solo, tuttavia,

[1] F.W.J. Schelling, *Historisch-kritische Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, in Id., *Sämtliche Werke*, Bd. XI, 1856; trad. it. *Filosofia della mitologia. Introduzione storico-critica*, Milano, Guerini, 1998, pp. 361 e 365. Efficacemente A. Baeumler ha osservato: «Il mondo delle forme mitologiche è [...] per Schelling distinto dalla storia; esso non forma però (in senso romantico) un "mondo originario" *prima* della storia, bensì (in senso classico) un mondo estetico *oltre* la storia» (Id., *Bachofen der Mythologie der Romantik*, in Id., *Der Mythos von Orient und Okzident*, 1926; trad. it. parz., *Da Winckelmann a Bachofen*, in *Dal simbolo al mito*, 2 voll., a cura di G. Moretti, Milano, Spirali, 1983, vol. I, p. 96).

[2] *Ibidem*, p. 355.

[3] Cfr. in part. *Ibidem*, p. 307 e p. 326.

[4] F.W.J. Schelling, *Philosophie der Mythologie*, in Id., *Sämtliche Werke*, Bd. XII, 1857; trad. it. *Filosofia della mitologia*, Milano, Mursia, 1999, p. 427.

a motivo dell'esigenza, che insta la sua intera riflessione, di rendere coerente il formarsi del mito con il formarsi della coscienza umana, secondo una necessità che è dettata da un passato trascendentale nel quale si manifesta la indipendenza della natura da ogni pretesa antropocentrica ed in rapporto alla quale il mito si pone come garante nella misura in cui esso consente alla coscienza di esperirsi nella sempre ancora possibile coincidenza di libertà e necessità[5]; ma anche perché, se si tiene fermo che il mito sta nello *Zwischenraum* fra il tempo pre-istorico ed il tempo storico, non è possibile cogliere in esso l'adeguatezza ad un'origine (*Ursprung*) imposta per convenzione, ma soltanto il *disparato*[6]. Rivendicando una interpretazione «tautegorica» del mito, Schelling si contrappone ad ogni tentativo di sua allegoresi, ed anzi compie l'esatto rovesciamento d'una lettura che volesse attaccare il significante del mito, denudandolo e frammentandolo in una ambigua molteplicità[7]. Il mito, gli «immumerevoli fatti e avvenimenti» che ne costituiscono la materia, acquista un senso chiaro ed intelligibile solo se lo si intende alla lettera e, così facendo, gli si concede un valore di verità[8]. L'essere tautegorico del mito fa sì che esso – sostiene Schelling – si spieghi da sé, ed in tal senso esso non può essere analizzato esorbitando da quella verità che la finzione *mitante* conferisce ai detti e ai racconti mitici:

Le espressioni della mitologia, si dice, sono immaginose. Ciò è in un certo senso vero, ma esse non sono più improprie per la coscienza mitologica di quanto

[5] Cfr. F.W.J. Schelling, *Filosofia della mitologia. Introduzione storico-critica*, cit., p. 312: «[La mitologia] è anzitutto un processo generale che la coscienza effettivamente compie, ma in modo tale da vedersi costretta a soffermarsi sui singoli momenti, e a fissare sempre nella fase successiva quanto acquisito nella fase precedente».

[6] Si coglie in ciò una analogia possibile fra la riflessione schellinghiana e quella nietzscheana, in particolare considerando la ostilità di questa verso la ricerca dell'origine (cfr. M. Foucault, *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, 1971; trad. it. *Nietzsche, la genealogia, la storia*, in Id., *Il discorso, la storia, la verità. Interventi 1969-1984*, Torino, Einaudi, 2001, pp. 43-64, in part. pp. 45-46). Ma a ben vedere le affinità fra Schelling e Nietzsche si colgono ancor più nettamente laddove, con Ph. Lacoue-Labarthe, *Nietzsche Apocryphe*, in Id., *Le Sujet de la Philosophie*, Paris, Flammarion, 1979, pp. 77-109, in part. pp. 97-99, si rifletta sul fatto che il compimento della filosofia nella *Dichtung* di cui si discetta nel frammentario testo, pseudo-schellinghiano, intitolato *Die älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus* (1794) si presenta in termini generali come un «ritorno al mito», a sua volta coincidente con l'imporsi di un tono narrativo, letterario, che la filosofia definitivamente assumerà nell'opera di Nietzsche e specialmente nello *Zarathustra*.

[7] X. Tilliette, *Schelling, une philosophie en devenir*, 2 voll., Paris, Vrin, 1970, vol. II, p. 411. Il significato di lettura allegorica è stato insuperabilmente analizzato da W. Benjamin nella *Ursprung der deutschen Trauerspiels*, 1926; trad. it. *Il dramma barocco tedesco*, Torino, Einaudi, 1999, in part. pp. 134-210.

[8] F.W.J. Schelling, *Filosofia della mitologia. Introduzione storico-critica*, cit., p. 313; ma cfr. più in generale le pp. 307 ss. E. Cassirer puntualmente ha sintetizzato questo luogo della riflessione di Schelling, rilevando che la comprensione filosofica del mito comincia per questi allorquando si «riconosce che esso non si muove affatto in un mondo puramente "inventato" o "immaginato", ma possiede una sua particolare *necessità*, e gli spetta, conformemente al concetto idealistico di oggettività, una particolare specie di *realtà*» (Id., *Philosophie der symbolischen Formen*, Bd. II: *Das mytische Denken*, 1923; trad. it. *Filosofia delle forme simboliche*, vol. 2: *Il pensiero mitico*, Firenze, La Nuova Italia, 1964, p. 8).

non siano improprie le nostre espressioni altrettanto immaginose per la coscienza scientifica[9].

Appare possibile trarre da questo passo l'evidenza che induce a definire la mitologia come una «figurazione propria», definizione che si accompagna ad una verifica circa la maniera in cui sia dato «compiere in modo proprio – in modo impropriamente-proprio, come un supplemento di proprietà – il proprio stesso»[10]. Convertendo la sua peculiare finzione in fondazione il mito parrebbe consumare l'ipostasi di una razionalità che «ha strappato il proprio dalla sua proprietà e dalla sua appropriatezza»[11], per compiersi in una assolutezza che obbliga a porsi nella condizione di dover decidere per una finzione che, cessando d'essere «la rivale illecita di ciò che esiste»[12], non fonda un mondo fittizio, ma *è* il divenir-mondo della finzione. È tuttavia dubbio che sia possibile accedere effettivamente ad una tale dimensione nella quale la finzione appaia mondo in se stessa, dal momento che nessuna creazione, fosse anche la più astratta, sembra in effetti potersi rendere autonoma da un riferimento al reale[13]; e ciò nemmeno in quei casi in cui, traducendosi l'invenzione in espressione linguistica e quindi valendosi delle duttilità peculiari alla parola, essa sembra riuscire a far essere la forma contenuto ed il contenuto forma[14]. L'abbandono all'incontinente fluire del linguaggio onde tentare di cogliere il libero gioco di una finzione in cui resta, una volta evaporato il riferimento esterno, solo la lettera, rappresenta, però, come esemplarmente ha mostrato Beckett misurandosi con Joyce[15], una illusione presto destinata ad essere oltrepassata da una nuova, più scabra consapevolezza, che induce a ritrarsi nella *Lessness*, in quanto «mescolanza di privazione e di infinito»[16]. Tuttavia il mito, quale

[9] F.W.J. Schelling, *Filosofia della mitologia*, cit., p. 10. Del resto già nella *Introduzione storico-critica*, cit., p. 343, si era da parte di Schelling osservato che, quantunque potesse apparire che fra verità e mitologia sussistesse una assoluta disomogeneità, era proprio questa antitesi a dover essere approfondita, scoprendo la «razionalità in ciò che pare irrazionale» attraverso il riconoscimento del modo in cui la forma del mito appare necessaria e di conseguenza conforme alla ragione.

[10] J.-L. Nancy, *La communauté désœuvrée*, 1990; trad. it. *La comunità inoperosa*, Napoli, Cronopio, 2002, p. 116.

[11] J. Derrida, *De la grammatologie*, 1967; trad. it. *Della grammatologia*, Milano, Jaca Book, 1969, p. 131.

[12] Y. Bonnefoy, *L'artiste du dernier jour*, 1987; trad. it. *L'artista dell'ultimo giorno*, in Id., *Racconti in sogno*, Milano, Egea, 1992, pp. 100-104, in part. p. 102.

[13] Cfr. a questo proposito quanto sostiene A. Kojève in *La peintures concrètes de Kandinsky*, 1936; trad. it. *La pittura concreta di Kandinsky*, in Id., *Kandinsky*, Macerata, Quodlibet, 2005, pp. 11-47, in part. pp. 24-25.

[14] Cfr. S. Beckett, *Dante…Bruno. Vico…Joyce*, 1929; trad. it. *Dante…Bruno. Vico…Joyce*, in Id., *Disiecta*, Milano, Egea, 1991, pp. 19-42, in part. p. 32.

[15] Ben descrive questo rapporto G. Bataille in *Le silence de Molloy*, 1951; trad. it. *Il silenzio di Molloy*, in Id., *Al di là del serio e altri saggi*, Napoli, Guida, 2000, pp. 247-257, in part. p. 249; ma cfr. pure M. Cacciari, *Hamletica*, Milano, Adelphi, 2009, pp. 77-79.

[16] E. Cioran, *Beckett*, 1986; trad. it. *Beckett*, in Id., *Esercizi di ammirazione. Saggi e ritratti*, Milano, Adelphi, 2005, pp. 107-116, in part. p. 110. Il riferimento dei rilievi di Cioran è

inattingibile e pur sempre ricercato esito d'ogni più pura creazione linguistica[17], si mostra come la «forma in cavo»[18] che attesta l'impossibilità di qualsiasi fondazione, non perché esso, al pari della poesia che sorge dalla più riuscita fusione fra immaginazione creativa e immaginazione significativa, non oppone un diaframma fra la realtà e le immagini, ma perché esso, già al di là del «barbaglio delle pure apparenze» che tien dietro all'annientamento dei significati[19], è l'impossibilità stessa di essere: è «la colmatura paradossale di un'assenza per il tramite di un'assenza»[20]. Che una impossibilità ontologica connoti il mito può d'altronde farsi discendere dal confronto che con esso instaura il pensiero speculativo, in una forma di idealismo radicale che fin dalla scuola eleatica si è andato imponendo, facendo assumere al discorso filosofico i tratti di una produzione autonoma dal mondo delle potenze e delle divinità mitiche, condotte a designare ciò da cui il pensiero dell'essere deve fare astrazione, «il non-senso visibile del non-essere»[21]. Al contempo, però, la reazione a tale atteggiamento, di cui già Platone – stando alla lezione di Cassirer[22] – e dopo di lui Schelling si erano fatti interpreti autorevoli attraverso il riconoscimento d'una dignità concettuale del mito recuperabile in una sua comprensione letterale, ha aperto la strada, specialmente nell'ultimo secolo[23], ad un rinnovato confronto fra la filosofia ed il pensiero mitico che, pur ammettendo l'inanità degli strumenti dell'epistemologia di

principalmente il breve scritto di Beckett intitolato *Sans*, 1970; trad. it. *Senza*, Torino, Einaudi, 1972.

[17] Cfr. M. Blanchot, *La Naissance d'un mythe*, 1941; trad. it. *La nascita di un mito*, in Id., *Passi falsi*, Milano, Garzanti, 1976, pp. 209-212, in part. p. 212.

[18] F. Jesi, *Il mito*, Torino, Aragno, 2008 (1ª ed. 1973), p. 118.

[19] S. Solmi, *Saggio su Rimbaud*, 1974, in Id., *Saggi di letteratura francese*, t. II, Milano, Adelphi, 2009, p. 34. Il riferimento alla poesia di Rimbaud si rende quasi obbligato a motivo della lettura che da studioso del mito F. Jesi ha proposto del *Bateau Ivre* (1871), letto come il luogo in cui si manifesta al meglio il meccanismo della macchina mitologica nel suo apparentarsi con i luoghi comuni della tradizione parnassiana ai quali il Rimbaud dei primi versi è ancora, quasi inconsapevolmente, legato. I luoghi comuni della tradizione poetica sono coincidenti con i miti, poiché entrambi provengono da un «altro mondo» che «si affaccia in questo mondo in incidenza con la storia». In tal senso il *Bateau ivre* è l'epitome della inaggirabile persistenza della "macchina mitologica", in quanto produttrice di quella confusione che sovrappone, sino a farli coincidere, mito e luogo comune, ponendoli entrambi in un ambito impenetrabile anche da parte di chi, come Rimbaud, è l'incarnazione di una rivolta che giunge ad oltrepassare l'ambito sociale per farsi odio grossolano verso la vita. Ne consegue, per Jesi, che «di fronte all'essenza del luogo comune – o all'essenza del mito – non vi è autentica alternativa concettuale, bensì soltanto alternativa gestuale, di comportamento, ma di comportamento che resta comunque circoscritto entro la scatola delimitata dalle pareti della macchina mitologica» (F. Jesi, *Lettura del «Bateau Ivre» di Rimbaud*, Macerata, Quodlibet, 1996 (1ª ed. 1971), in part. pp. 28-30).

[20] L. Lotito, *Il mito e la filosofia*, Milano, Bruno Mondadori, 2003, p. 10.

[21] M. Detienne, *L'invention de la mythologie*, 1981; trad. it. *L'invenzione della mitologia*, Torino, Bollati Boringhieri, 2000, p. 133.

[22] E. Cassirer, *Filosofia delle forme simboliche*, cit., p. 5.

[23] Cfr. L. Procesi Xella, *Filosofia e mitologia in Schelling: le interpretazioni del '900*, in «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», 3, 1979, pp. 1293-1323.

fronte a *ciò che non è*[24], è nondimeno sortito in un estremo tentativo di neutralizzare tale assenza invocando l'ancestrale «semplicità» di un «fenomeno originario [*Urphänomen*]»[25].

2. Divergenze fra mito e sacro

A ben vedere il richiamo ad un fenomeno che si sostiene non poter essere ricondotto a qualcosa d'ulteriore, nell'attestare una inettitudine del concetto ad aver ragione del mito, e dunque nel riconoscere validità euristica alla sola descrizione fenomenologica, rischia di far equiparare e confondere il mito con il sacro. Se infatti si tende a sostenere che il mito abbia un carattere *fondante*, poiché esso non offre mai delle mere αἴτια, ma piuttosto delle ἀρχαί, «alle quali ogni singola cosa, anche presa per se stessa, risale, per creare se stessa da esse, mentre esse rimangono [...] in un primordiale tempo extratemporale, in un passato che, per mezzo di un continuo rinascere in ripetizioni, si mostra eterno»[26], parrebbe avvalorarsi nelle sue conseguenze ultime la tesi che vuole il mito costitutivamente analogo a quelle «strutture» che definirebbero lo spazio del numinoso, in quanto ambito non sperimentabile né per via logica né per via causale, ma unicamente descrivibile nel suo fenomenico "aprirsi a noi" attraverso un atto di nominazione; atto, questo, che proprio nel mito conoscerebbe la sua più evidente «celebrazione»[27]. Nel prendere l'avvenimento e nell'incorporarlo nel proprio dominio, per eternizzarlo *in verbum*, il mito agirebbe tipicamente, ossia si adempirebbe come parola e, più esattamente, come parola propria dell'azione sacra, come accreditamento del rito, nel quale si ottiene quella fissazione di un calendario che, a sua volta, deve «preservare la continuità del vissuto»[28]. Ed è propriamente in tale unione che sembrerebbe tro-

[24] Come efficacemente scrive L. Alfieri: «La differenza radicale tra la scienza del mito e le altre scienze sta nel fatto che l'assoluta estraniazione rispetto al proprio oggetto presunto è proprio il suo *fondamento epistemologico*. [...]. Quando c'è scienza del mito, il mito non c'è più; e solo quando il mito non c'è più, può esserci scienza del mito» (Id., *La «scienza di ciò che non c'è»*, in *Risalire il Nilo. Mito fiaba allegoria*, a cura di F. Masini e G. Schiavoni, Palermo, Sellerio, 1983, pp. 188-200, in part. p. 196). In senso analogo, J.-L. Nancy, *La comunità inoperosa*, cit., p. 112, ha sostenuto che: «La parola "mito" indica anche l'assenza di quel che nomina».

[25] K. Kerényi, *Dal mito genuino al mito tecnicizzato*, in «Archivio di filosofia», 1964, pp. 153-168, in part. pp. 156-157 e pp. 163-164.

[26] K. Kerényi, *Einleitung. Über Ursprung und Gründung der Mythologie*, 1941; trad. it. *Introduzione*: *Origine e fondazione nella mitologia*, in K. Kerényi-C.G. Jung, *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia*, Torino, Boringhieri, 1972, pp. 13-43, in part. p. 21.

[27] G. van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, 1956; trad. it. *Fenomenologia della religione*, Torino, Boringhieri, 1960, p. 322 e pp. 531-532.

[28] C. Lévi-Strauss, *Mythe et oubli*, in *Langue, discours, société. Pour Émile Benveniste*, a cura di J. Kristeva, J.-C. Milner, N. Ruwet, Paris, Seuil, 1975, pp. 294-300, in part. p. 299. Ma cfr. pure il nient'affatto datato studio di R. Caillois, *Le Mythe et l'homme*, 1938; trad. it. *Il mito e l'uomo*, Torino, Bollati Boringhieri, 1998 in part. pp. 11-20.

vare realizzazione la suprema efficienza del sacro, compendiata nella congiunzione fra il mito che enuncia la storia e il rito che la riproduce[29]. La forza del sacro di cui il mito insieme con il rito, soprattutto quello festivo[30], dovrebbero descrivere l'irruzione, condurrebbe, secondo questa prospettiva, a far saltare il *continuum* della storia, per recuperare un tempo delle origini, quell'ἀρχή che è metà principio e metà essenza[31]. Questa *affinità* tra il mito ed il sacro, ove tenuta ferma, permetterebbe d'altra parte di aggirare i meccanismi propri della «macchina mitologica», vale a dire di quel corredo di superfetazioni teoriche e politico-ideologiche che permettono il disvelarsi e l'occultarsi del mito secondo un ritmo gnoseologico che è coglibile dallo studioso, ma senza fargli correre il pericolo di trovarsi coinvolto in un «corto circuito» che potrebbe innescarsi allorché la «materia mitologica» ricadesse «in contatto diretto con il nucleo delle nostre facoltà di creazione e di percezione di mitologia»[32]. La funzione sia conoscitiva che politica svolta dalla "macchina mitologica" – giusta ancora la definizione che di essa ha fornito Furio Jesi[33] – sarebbe, una volta che al mito fosse attribuito il compito d'essere involucro del sacro, assorbita ed annullata in quella dimensione, peculiare al numinoso, che «tremiamo a nominare» e davanti alla quale «passiamo senza guardare, senza fiatare, senza parlare, muovendo le labbra del pensiero silenzioso»[34]. Tuttavia, dal momento che il contenuto di verità di cui partecipa il sacro si sottrae ad ogni possibile confronto – come emblematicamente mostra Sofocle all'inizio dell'*Edipo a Colono*, rappresentando il vecchio Edipo intento a ristorarsi nel bosco sacro delle Eumenidi, dopo il lungo viaggio che l'ha condotto nei pressi di Atene, ed ivi scorto da alcuni anziani che vorrebbero sapere chi egli

[29] É. Benveniste, *Le jeu comme structure*, 1947; trad. it. *Il gioco come struttura*, in «aut-aut», 337, 2008, pp. 123-132, in part. p. 128.

[30] F. Jesi, *La festa e la macchina mitologica*, in Id., *Materiali mitologici*, Torino, Einaudi, 2001 (1ª ed. 1979), pp. 81-120, in part. p. 104.

[31] Cfr. F. Jesi, *Conoscibilità della festa*, in *La festa. Antropologia, entnologia, folklore*, a cura di F. Jesi, Torino, Rosenberg e Sellier, 1977, pp. 4-29, in part. sul "tempo festivo", pp. 20-25; ma su ciò si veda pure G. van der Leeuw, *Fenomenologia della religione*, cit., pp. 302-308, nonché M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, Paris, Gallimard, 1949; trad. it. *Il mito dell'eterno ritorno*, Bologna, Borla, 1968.

[32] F. Jesi, *Introduzione*, in *Appendice* a F. Jesi, *Materiali mitologici*, cit., pp. 337-340, in part. p. 340; ma si legga pure quanto Jesi consegna alle ultime pagine di *Conoscibilità della festa*, cit., p. 28. Sulla nozione di «rivolta», Jesi è altresì tornato nel testo, pubblicato postumo, *Spartakus*, Torino, Bollati Boringhieri, 2000, in part. pp. 23-25.

[33] Per cui si vedano: A. Cavalletti, *Note al «modello macchina mitologica»*, in «Cultura tedesca», 12, 1999, pp. 21-42, e D. Bidussa, *La macchina mitologica*, in «Immediati dintorni», 1989, pp. 302-307. Utile sarà pure leggere le lettere inviate da F. Jesi a G. Schiavoni il 26 giugno 1972 e il 16 marzo 1973, ora pubblicate in «Immediati dintorni», 1989, pp. 330-332, nonché il breve scritto di F. Jesi, *Gastronomia mitologica* (1975), in Id., *Materiali mitologici*, cit., pp. 174-182.

[34] Sofocle, *Edipo a Colono*, Milano, Fondazione Lorenzo Valla-Arnoldo Mondadori Editore, 2008, p. 33, vv. 128-133. Sul concetto di «sacro» e su quello, fondamentale ed originale cui esso rimanda, di «numinoso», si vedano le intense pagine di R. Otto, consegnate a *Das Heilige*, 1917; trad. it. *Il sacro*, Milano, SE, 2009, in part. pp. 20-23 e pp. 70-76.

sia, ma non prima che il figlio di Laio abbia lasciato il luogo proibito e possa quindi parlare «dov'è lecito a tutti»[35] –, il gesto che volesse eguagliare il mito al sacro comporterebbe l'attribuzione all'elemento mitico di una componente aletica sottratta alla storia ed istituita per mezzo di una parola che agisce in virtù di un'efficacia sua propria, che è subito una realtà, una realizzazione, un'azione[36], laddove il mito non può che essere «una ombra opaca che il linguaggio proietta sul pensiero»[37].

La verifica di tale ultima considerazione può esemplarmente ottenersi osservando come la peculiare tendenza del mito ad essere un segno linguistico il cui significato resta costantemente ripiegato sul significante, così da indicare un vuoto di senso ovvero un valore indeterminato di significazione[38], renda impossibile la conciliazione fra il mito e quell'atto di parola – il *sacramentum* – nel quale il sacro prescrive la sua peculiare semantica[39]. Propriamente il *sacramentum*, in quanto atto linguistico attraverso cui si è coinvolti nell'ambito divino, rappresenta il *mystérion* santificante per mezzo del quale si invoca la garanzia degli dei[40], con una formula che implica la immediata coincidenza fra il «chiamare a testimone» e il testimone stesso[41]. Tale

[35] Sofocle, *Edipo a Colona*, cit., p. 37, vv. 166-167.

[36] M. Detienne, *Les maître de vérité dans la Grèce archaïque*, 1967; trad. it. *I maestri di verità nella Grecia arcaica*, Bari-Roma, Laterza, 2008, in part. p. 40.

[37] M. Müller, *Über die Philosophie der Mythologie*, in Id., *Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft*, 1876, cit. in E. Cassirer, *Sprache und Mythos*, 1925; trad. it. *Linguaggio e mito*, Milano, SE, 2006, p. 15; ma pure in E. Cassirer, *Filosofia delle forme simboliche*, cit., pp. 32-33.

[38] R. Barthes, *Mythologies*, 1957; trad. it. *Miti d'oggi*, Torino, Einaudi, 1994, pp. 199 e 204: «Il significante del mito si presenta in modo ambiguo: è senso e forma a un tempo, pieno da un lato, vuoto dall'altro.[…]. Diventando forma, il senso allontana la sua contingenza; si svuota, s'impoverisce, la storia evapora, resta la lettera. […]. La significazione del mito è costituita come da un congegno in continuo movimento che alterni il senso del significante e la sua forma, un linguaggio oggetto e un metalinguaggio, una coscienza puramente significante e una coscienza puramente immaginante». Ma al riguardo cfr. pure C. Lévi-Strauss, *Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss*, in M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, 1950; trad. it. *Introduzione all'opera di Marcel Mauss*, in M. Mauss, *Teoria generale della magia*, Torino, Einaudi, 2000, pp. XV-LIV, in part. pp. XLVII-XLVIII; nonché J. Derrida, *La structure*, *le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines*, 1966, in Id., *L'écriture et la différence*, 1967; trad. it. *La struttura*, *il segno e il gioco nel discorso delle scienze umane*, in *La scrittura e la differenza*, Torino, Einaudi, 1990, pp. 359-376.

[39] Ciò è attestato anche dalle fonti storiche ed in special modo – come ricorda pure H. Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, 1979; trad. it. *Elaborazione del mito*, Bologna, Il Mulino, 1991, pp. 162-163 – dal fr. D.-K. B 115 di Empedocle.

[40] F. Zuccotti, *Il giuramento nel mondo giuridico e religioso antico*, Milano, Giuffrè, 2000, in part. pp. 3-4; ma soprattutto cfr. É. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, 1969; trad. it. *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, 2 voll., Torino, Einaudi, 1976, vol. II, in part. pp. 372-373 e p. 410.

[41] Come osserva R. Hirzel, *Der Eid. Ein Beitrag zu seiner Geschichte*, Aalen, Scientia Verlag, 1966 (1ª ed. 1902), pp. 25 e 27: «Non è lecito dire che il giuramento si abbassa ad essere una comune chiamata di testimoni. […]. Da una concezione del giuramento in quanto chiamata di testimoni si passa agevolmente ad un'altra. Quanto più importante è l'autorità dei testimoni divini, tanto più facilmente si può nascondere dietro a ciò la colpa umana e in tal modo gli dei diventano da testimoni a garanti. Essi non attestano semplicemente una dichiarazione, ma garantiscono con tutta la loro personalità per l'opera dell'uomo e si assumono le relative

coincidenza è in un senso più generale ulteriormente comprovata ove, mantenendosi all'interno di una linea interpretativa che s'inaugura con Erodoto e prosegue sino a Usener[42], e per la quale i confini del sacro, vale a dire di ciò che ci trascende, possono venire tracciati parallelamente ad un processo nel quale per tutte le azioni e le situazioni che sono di una qualche importanza vengono dagli uomini creati "dèi particolari" nominati con una chiara impronta linguistica, di modo che il *nomen* è immediatamente *numen* e il *numen* immediatamente *nomen*, si constati come i *Sondergötter* esemplifichino, in una sfera più ampia, quanto il dio invocato nel giuramento già da sempre rappresenta: un evento di linguaggio in cui il soggetto locutore e l'atto di parola corrispondono esattamente[43]. È in tal senso lecito affermare che quanto è incluso nella dimensione del sacro può, almeno da un punto di vista linguistico, esser compreso nei modi di una «veridizione»[44], la cui manifestazione, reificata nella vincolatività sacramentale, comporta quella «negazione rilevante del tempo»[45], a partire dalla quale vien meno ogni ragione di porre una deliberazione sull'essere dell'essere, essendo ogni immanenza trascesa in un assoluto indisponibile[46]. D'altra parte la stessa dogmatica teologica, che rappresenta uno dei modi nei quali si estrinseca il tentativo di avvicinare l'inavvicinabile, comprova il fatto che il contratto di veridizione, vale a dire la convenzione fiduciaria che si instaura fra l'enunciatore e

conseguenze. Perciò la collaborazione degli dei viene nel giuramento espressamente a caratterizzarsi come una garanzia».

[42] Ci si riferisce all'episodio riportato in Erodoto, *Le Storie*, II, 50-53, nel quale lo storico greco ricorda che i Pelasgi avevano chiamato gli dei *théoi* perché stabiliscono (*thentes*) tutte le cose in conformità all'ordine. Tale passo, commentato, fra gli altri, da F.W.J. Schelling, da F. Creuzer e da A. Schopenhauer, costituisce il precedente donde trae in massima parte origine l'ispirazione delle ricerche condotte H. Usener nel suo *Götternamen. Versuch einer Lehrender religiosen Begriffsbildung* 1948 (1ª ed. 1896); trad. it. *I nomi degli dei. Saggio di teoria della formazione dei concetti religiosi*, Brescia, Morcelliana, 2008, come egli stesso ammette (*Ibidem*, pp. 313-314). In Usener infatti quanto riportato da Erodoto viene, unitamente ad un gran numero d'altre fonti, verificato con gli strumenti della filologia moderna, per quindi pervenire alla formulazione di un principio generale per il quale: «solo in quanto connesso ad un nome proprio il concetto del dio mantiene la facoltà e l'impulso di creare forme personali nel mito e nel culto, nella poesia e nell'arte figurativa» (*Ibidem*, p. 350).

[43] G. Agamben, *Il sacramento del linguaggio. Archeologia del giuramento*, Bari-Roma, Laterza, 2008, pp. 62-63.

[44] Cfr. A.J. Greimas-J. Courtés, *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, 1979; trad. it. *Semiotica. Dizionario ragionato della teoria del linguaggio*, Milano, Bruno Mondadori, 2007, pp. 377-379, dove segnatamente si osserva che: «La categoria della veridizione è costituita dalla messa in relazione di due schemi: lo schema *apparire/non-apparire* è chiamato manifestazione, quello di *essere/non-essere* immanenza. È fra queste due dimensioni dell'esistenza che si gioca il "gioco della verità": inferire, a partire dalla manifestazione, l'esistenza dell'immanenza, è deliberare sull'essere dell'essere» (*Ibidem*, p. 377).

[45] J. Derrida, *Le parjure*, *peut-être*, 2005; trad. it. *Lo spergiuro*, Roma, Castelvecchi, 2006, p. 32.

[46] É. Benveniste, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, cit., vol. II, p. 434: «In *sacer* vi è esclusivamente la nozione di un'area distinta che è attribuita al divino. Il senso di *sacer* si chiarisce per opposizione a *profanus* "al di fuori del *fanum*"».

l'enunciatario e vertente sul «dir-vero» del discorso enunciato[47], posto in relazione con il sacro, perviene alla propria sostanziale negazione, in tale evenienza potendo esso unicamente sanzionare la cogenza di una verità che, autoaffermandosi, non ammette alcun rifiuto.

In questa prospettiva si mostra condivisibile il confronto posto da Hans Blumenberg fra dogma e mito, teso a far risaltare la «caratteristica forma di libertà» di quest'ultimo di contro al divieto posto dal dogma di fare su determinati argomenti affermazioni diverse da quelle assunte come vere entro un determinato contesto che «ritiene possibile definire un insieme essenziale di comportamenti e di enunciati che meritano d'essere difesi»[48]. Lo iato che separa il dogma dal mito può altresì esemplificarsi nella richiesta di adesione e di fede che il primo avanza, prevedendo, per quanti vengano meno a tale pretesa, l'anatema e la taccia d'eresia, laddove il secondo dispensa da tutto ciò, non esigendo il mito né decisioni, né conversioni: «esso consente identità anche quando è deformato fino a diventare irriconoscibile»[49]. Non a caso il prototipo d'ogni modello dogmatico risiederebbe – osserva ancora Blumenberg – in quella forma di rifiuto che concerne il nome stesso, di cui si avrebbe testimonianza nel noto passo di *Es.* 3, 14, nel quale Dio nominando se medesimo si darebbe a conoscere ed insieme si celerebbe. Una notazione, quest'ultima, dalla quale potrebbe dedursi che il processo storico-linguistico che aveva in età classica fatto sì che l'attribuzione di un nome segnasse il rapprendersi, in una personalità stabile, dell'altrimenti incerta rappresentazione del concetto divino, si compie, in epoca cristiana, con l'affermazione di un dogma nel quale l'Uno è offerto come l'Ultimo e sul quale non si possono raccontare storie, a meno che esso non abbia cessato di essere l'Uno[50]. Ma la distorsione, meglio forse sarebbe dire la sclerosi, del contratto di veridizione che si riscontra nella dogmatica e che tanto più evidente appare a cospetto del «*significante fluttuante*» proprio del mito[51], è una *Begleiterscheinung* della contrapposizione fra assolutismo della verità speculativo-religiosa e mondo della vita.

[47] Cfr. A.J. Greimas, *Le Contrat de veridiction*, 1980, in Id., *Du Sens II – Essais sémiotiques*, 1983; trad. it. *Il contratto di veridizione*, in *Del Senso 2*, Milano, Bompiani, 1985, pp. 101-110.

[48] H. Blumenberg, *Elaborazione del mito*, cit., pp. 297-298 e p. 300 *passim*.

[49] *Ibidem*, p. 303.

[50] *Ibidem*, pp. 281-282 e p. 325. Cfr. inoltre H. Blumenberg, *Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential des Mythos*, in *Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption*, a cura di M. Fuhrmann, 1971; trad. it. *Il futuro del mito*, Milano, Medusa, 2002, p. 54: «Il mito non pone davanti a scelte né chiede rinunce. [...]. Il divieto biblico di pronunciare invano il nome divino costringe ad andare sia nella direzione dell'astrazione che in quella dell'esclusività inflessibile; è nota la forza liberatoria ed esonerante di quella libertà con cui il mito si rapporta ai nomi, alle immagini e alle storie degli dèi».

[51] Per «significante fluttuante», d'accordo con Lévi-Strauss, si intende quell'eccedenza della significazione che il mito reca seco e che rende possibile il rapporto di complementarietà fra il significante disponibile e il significato individuato (Id., *Introduzione all'opera di Marcel Mauss*, cit., p. LII).

Se infatti il dogma nasce come risposta concettuale astratta volta ad eludere le difficoltà sorte sul piano storico-intuitivo, anche in relazione al reciproco implicarsi di mondo e linguaggio, il mito prende forma a partire da quella medesima *agitazione* che permea la vita. Più esattamente, se, come ha fatto osservare Wittgenstein, il «flusso della vita» prima che possa essere ascritto al dominio del senso o del non senso e dunque prima che sia posta la distanza originaria che permette il reciproco corrispondersi di mondo e linguaggio, è percorso da un «carattere indefinito» che infirma la creazione di un sistema concettuale dotato di rigorosa delimitazione[52], il mito è il *simbolo* che preserva tale carattere indefinito e ne consente la sopravvivenza, permanendo nell'indistinto proprio di un a priori formale. Sotto questo riguardo, il valore simbolico del mito si pone a garanzia del suo essere pretta condizione di possibilità della distinzione fra senso e non-senso[53], vale a dire di quella distinzione che prelude alla scelta per l'essere ovvero per il nulla, la quale a sua volta, ove compiuta, introduce *un* senso nella pura fattualità priva di senso.

D'altra parte il presupposto che conferisce significato a tale scelta, essere il mondo quello che è e la sua storia, non rimandando esso a niente e non esigendo che si sollevino questioni circa i suoi fondamenti[54], potrebbe indurre a risolvere la referenzialità non codificata del simbolo-mito in una fusione tra significante e significato che depone a favore di una «ouk-ontologia»[55], nella quale, definitivamente superate le incertezze d'una meontologia dialettica, ancora restia a negare l'essente, tutto converge verso una compiuta steresi. Ciò nondimeno, se si vuole autenticamente salvaguardare quello che è stato chiamato il «colore simbolico» del mito[56], occorrerà, senza

[52] Cfr. L. Wittgenstein, *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie – Remarks in the Philosophy of Psychology*, vol. II, 1980; trad. it. *Osservazioni sulla filosofia della psicologia*, Milano, Adelphi, 1990, in part. p. 487 e p. 497; ma cfr. pure Id., *Philosophische Grammatik*, 1969; trad. it. *Grammatica filosofica*, Firenze, La Nuova Italia, 1990, p. 92: «Devo *cominciare* con la distinzione tra senso e non-senso. Prima di questa distinzione nulla è possibile. Non posso fondarla». Su queste pagine ha richiamato l'attenzione con incisività H. Blumenberg, *Begriffe in Geschichten*, 1998; trad. it. *Concetti in storie*, Milano, Medusa, 2004, in part. pp. 31-32. Ma, più in generale, si veda F. Palmieri, *Wittgenstein e la grammatica*, Milano, Jaca Book, 1997, in part. pp. 103-107.

[53] Cfr. E. Franzini, *I simboli e l'invisibile. Figure e forme del pensiero simbolico*, Milano, il Saggiatore, 2008, in part. pp. 48-49 e p. 235.

[54] L. Kolakowski, *Die Gegenwärtigkeit des Mythos*, 1973; trad. it. *Presenza del mito*, Bologna, Il Mulino, 1992, p. 109.

[55] Cfr., per un'accezione di questo termine volta a renderlo sinonimo di una inesistenza che non soltanto nega la realtà dell'essere, ma pure l'essere in generale, e quindi, anche la possibilità, F.W.J. Schelling, *Darstellung des philosophischen Empirismus*, in Id., *Sämtliche Werke*, Bd. X, 1861; trad. it. *Esposizione dell'empirismo filosofico*, in F.W.J. Schelling, *Lezioni monachesi ed Esposizione dell'empirismo filosofico*, Firenze, Sansoni, 1950, pp. 241-311, in part. pp. 306-309.

[56] C. Pavese, *Raccontare è monotono* (1949), in Id., *La letteratura americana e altri saggi*, Torino, Einaudi, 1951, pp. 335-340, in part. p. 336; ma cfr. pure, nella medesima antologia, lo scritto del 1943-44, *Del mito, del simbolo e d'altro*, pp. 299-305.

cedere ad alcuna trasgressione, rispettarne il carattere liminare. Erich Przywara ha in modo esemplare descritto tale carattere del simbolo-mito, definendolo come il punto di passaggio fra la compattezza intelligibile del *logos* pienamente manifesto e sensato e l'ambigua ed elusiva polivalenza di una *immagine* velata, che, pur reclamando un senso, non può che compiersi al di fuori della sfera della riflessione. Posto sulla soglia fra la razionalità logica più raffinata e il gioco delle contraddizioni tra possibilità opposte, il mito sembrerebbe segnare il discrimine che separa il discorso illativamente sensato dall'enigma parabolico che reclama sempre un senso[57].

3. Un paradigma mitologico: Ulisse e le Sirene

Nel frammezzo che il mito occupa non si sarebbe a cospetto di un'antitesi fra *è* e *non è* che si presta ad essere compresa come l'astuta strategia di una legge linguistica che, sebbene costruita e regolata dall'uomo, agisce in maniera affatto indipendente, al modo di una macchina, per definizione impossibilitata ad avere un'idea che le imprima una libera teleologia[58], ma non impossibilitata a rendere questa sua assenza di significato – il suo essere nulla – un positivo, «un "non è" perfettamente coincidente con l'argomento ontologico»[59]. In luogo della mera uguaglianza fra essere e non essere, uguaglianza che sottintende il disconoscimento della possibilità di una negatività intrascendibile, il mito pone una diade che neutralizza l'unità, sospendendo ogni significato ed ogni intenzione. In quest'ottica, che, pur conscia di come l'attuale *Mythos-Debatte* sia sempre più impegnato ad esorcizzare il mito nelle sue possibili valenze cognitive, tende nondimeno a scorgere proprio in ciò l'occasione propizia per recuperare quello strato o livello di significati aconcettuali che il mito esprime in modo privilegiato[60], si rivela poco condivisibile la tesi che, volendo rendere il mito emblema di una consacrazione dell'esistente attraverso il capzioso riconoscimento di una latente complicità fra il mito stesso ed il programma di una razionalità maturata sotto l'impulso di una fervente fiducia illuministica, pone fra i suoi presupposti una

[57] E. Przywara, *Analogia entis. Metaphisik. Ur-struktur und All-rhitmus*, 1962; trad. it. *Analogia entis*, Milano, Vita e Pensiero, 1995, pp. 347-349.

[58] Cfr. I. Kant, *Kritik der Urteilskraft* (1790), in Id., *Gesammelte Schriften*, Bd. V, 1957; trad. it. *Critica del giudizio*, Bari-Roma, Laterza, 1997, in part. pp. 519-535 (§§ 79-81).

[59] F. Jesi, *Lettura del «Bateau Ivre» di Rimbaud*, cit., p. 31. Per un commento a queste riflessioni di Jesi, si rinvia a G. Agamben, *Sull'impossibilità di dire Io. Paradigmi epistemologici e paradigmi poetici in Furio Jesi*, in «Cultura tedesca», 12, 1999, pp. 11- 20, in part. pp. 17-18.

[60] Cfr. F. Cuniberto, *Mitologia della ragione o supplemento d'anima. Sugli sviluppi recenti della «Mythos-Debatte»*, in «aut-aut», 243-244, 1991, pp. 75-88, in part. pp. 86-89.

"chiusura" che al mito non è connaturata[61]. Invero le riflessioni al riguardo espresse da Theodor Adorno non mancano di far osservare che come la ragione illuministica interviene a infrangere i miti, dissolvendoli, al pari d'ogni altra cosa, nella pura autonomia della ragione stessa, così i miti fanno già opera illuministica, poiché vi è in essi un desiderio strenuo di raccontare, nominare, dire l'origine: e quindi anche esporre, fissare, spiegare, onde pervenire ad un'identità che non coincide con l'immediato, ma piuttosto con il compiersi di un atto oggettivante[62]. Il che induce a rilevare come il mito da un lato rappresenti «il tentativo di emancipare l'esposizione dalla ragione riflettente», ossia «il tentativo sempre già disperato fatto dalla lingua, spingendo fino all'estremo la sua intenzione determinatrice, di guarire dal negativo della sua intenzionalità, dalla manipolazione concettuale degli oggetti, e di far venire avanti il reale in maniera pura, non disturbato dalla violenza degli ordinamenti delle parole»[63]; e dall'altro non possa che attestare l'inane e velleitaria aspirazione d'ogni evasione dal cerchio magico di una lingua già da sempre concettuale. Il mito, in altri termini, sarebbe emblema della impossibilità, da parte di «ciò che non è direttamente accessibile alla formazione discorsiva dei concetti e che nondimeno è obiettivo»[64], di sottrarsi alla tracotanza di una ragione per la quale è valida soltanto l'identità che nasce dall'esatto corrispondersi di cosa in sé e concetto. In tal senso l'incontro di Odisseo con le Sirene – di cui tratta il I *Excursus* della *Dialektik der Aufklärung* – dovrebbe, nelle intenzioni di Adorno, esemplificativamente rappresentare il dissidio fra mito e *ratio*, ma cogliendolo quando la promessa del «canto mitico» è già stata tradita, avendone l'astuzia dell'Itacense, già interamente intrisa di spirito borghese, neutralizzato gli effetti di fascinazione[65]. Ma a ben vedere come il personaggio di Robinson Crusoe nasce dall'intelligenza di un autore sempre sicuro che tutto possa essere spiegato

[61] È questa la posizione assunta da T.W. Adorno e M. Horkheimer nella *Dialektik der Aufklärung* 1969; trad. it. *Dialettica dell'illuminismo*, Torino, Einaudi, 1997, in particolare nell'*Excursus I*, steso dal solo Adorno.

[62] Cfr. T.W. Adorno, M. Horkheimer, *Dialettica dell'illuminismo*, cit., pp. 16-19.

[63] T.W. Adorno, *Über epische Naivität*, in Id., *Noten zur Literatur*, Bd. 1, 1958; trad. it. *Sull'ingenuità epica*, in *Note per la letteratura* (*1943-1961*), Torino, Einaudi, 1979, pp. 31-37, p. 34. Queste pagine, risalenti al 1943, sono da leggersi come appartenenti in modo integrante alla prima stesura del I *Excursus* della *Dialektik der Aufklärung*, ora pubblicata in T.W. Adorno, *Geschichtsphilosophischer Exkurs zur Odysee*, in *Frankfurter Adorno Blätter*, Bd. V, 1988; trad. it. *Interpretazione dell'Odissea*, Roma, manifestolibri, 2000, p. 95.

[64] T.W. Adorno, *Ästhetische Theorie*, 1970; trad. it. *Teoria estetica*, Torino, Einaudi, 1977, p. 143.

[65] Cfr. J. Habermas, *Die Verschlingung von Mythos und Aufklärung. Bemerkungen zur «Dialektik der Aufklärung»*, 1983, in Id., *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, 1985; trad. it. *L'intrico di Mito e Illuminismo. Horkheimer e Adorno*, in *Il discorso filosofico della modernità. Dodici lezioni*, Bari-Roma, Laterza, 1997, pp. 109-134, in part. pp. 110-116; C. Fiore, *Appunti antropologici sul I Excursus della «Dialettica dell'illuminismo»*, Roma, Bulzoni, 1980, in part. pp. 36-47; T. Cavallo, *Radici del mito in Adorno*, in «Immediati dintorni», 1992, pp. 14-21.

razionalmente[66], così Odisseo non incarna altro che la vocazione del discorso epico a coartare in un ambito di ingenuità positivistica «la marea informe del mito»[67]. Tuttavia il mito, sussunto entro il discorso razionale e comunicativo del narratore, non è soltanto compromesso nella sua funzione simbolica, ma pure sovvertito in una mera ripetizione che ne livella, smussa e cancella il profilo liminare e lo rende commisto alla ragione. Divenuto infatti equivalente ad una storia fondamentale, intesa come storia che tutti conoscono già[68], il mito assurgerebbe a rappresentazione di relazioni fisse, riutilizzabili per qualsiasi chiusura dei possibili, ed in tal modo si porrebbe a servizio dell'esigenza intrinseca alla logica di matrice illuministica di criticare l'identità non per farla scomparire, ma per mutarla qualitativamente[69]. Tuttavia, ha rilevato Hans Robert Jauss[70], le conclusioni cui Adorno approda muoverebbero da una lettura dell'episodio delle Sirene che sottace particolari rilevanti del testo omerico: nell'allontanarsi dall'isola delle figlie di Acheloo Odisseo sarebbe più soddisfatto e saggio di prima[71], sicché non sarebbe affatto arbitrario guardare all'eroe come a colui che rappresenta la curiosità estetica e la curiosità teoretica ancora indivise. La parzialità degli elementi addotti dal filosofo francofortese a sostegno della sua tesi ne inficerebbe in radice la sostanza teorica: l'ascolto del canto delle Sirene che per Adorno verrebbe «neutralizzato a puro oggetto di contemplazione»[72], degradando la forza di seduzione dello stimolo sino al punto di farla unicamente sopravvivere dove sono più gagliarde le forze della rinunzia, cioè nella dissonanza, che non ammette di credere all'inganno dell'armonia costituita[73], sarebbe invece, secondo Jauss, da interpretarsi come la nascita dell'atteggiamento estetico. Tale contrapposizione, che può essenzialmente tradursi in una contrapposizione fra chi come Adorno sostenga che il mito possa essere espresso solo attraverso «una stilizzazione nostalgica», una finzione, e chi come Jauss,

[66] V. Woolf, *Robinson Crusoe*, 1919, in Ead., *Collected Essays*, 1966; trad. it. *Robinson Crusoe*, in D. Defoe, *Robinson Crusoe*, Milano, Rizzoli, 1989, pp. 5-12, in part. p. 10; ma si veda pure, con riferimento ad un "altro" Robinson Crusoe, quello cui M. Tournier ha consacrato le pagine del suo *Vendredi ou les Limbes du Pacifique* (1967), ancor più «frenetico» e «perverso» di quello di Defoe nel suo imporre sopra ogni cosa la categoria del necessario, G. Deleuze, *Une théorie d'autri*, in «Critique», 241, 1967; trad. it. *Michel Tournier o il mondo senza Altri*, in Id., *Logica del senso*, Milano, Feltrinelli, 1975, pp. 264-281.

[67] T.W. Adorno, *Sull'ingenuità epica*, cit., p. 31. Poco oltre Adorno, incisivamente, afferma: «L'*epos* imita la signoria del mito per allentarla» (*Ibidem*, p. 32).

[68] M. Tournier, *Le vent Paraclet*, 1977; trad. it. *Il vento paracleto*, Milano, Garzanti, 1992, pp. 134-135.

[69] Cfr. T.W. Adorno, *Negative Dialektik*, 1966; trad. it. *Dialettica negativa*, Torino, Einaudi, 1970, p. 134.

[70] H.R. Jauss, *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik*, 1984; trad. it. *Esperienza estetica ed ermeneutica letteraria*, 2 voll., Bologna, Il Mulino, 1987, vol. I, pp. 55-85.

[71] Omero, *Odissea*, Milano, Fondazione Lorenzo Valla-Arnoldo Mondadori Editore, 1995, vol. III, p. 159 (libro XII; vv. 188).

[72] T.W. Adorno, *Dialettica negativa*, cit., p. 42.

[73] T.W. Adorno, *Dissonanzen*, 1958; trad. it. *Dissonanze*, Milano, Feltrinelli, 1974, p. 14.

ravvisi nel mito l'apparire di una seduzione sensibile[74], riesce nondimeno subordinata alla più radicale questione che chiede di mantenere il mito nella differenza fra il discorso, fra il *logos*, e quel coacervo indistinto di sensazioni di piacere e di avversione che accompagnano, come un basso continuo, ogni nostra ulteriore esperienza. Se infatti «ragione e astuzia hanno inserito nel mito le loro finte», vincendo la sua potenza, sicché può dirsi che ogni finzione è il ricordo di tale vittoria[75], e se è pur vero che quand'anche ci si voglia concedere al "canto mitico" per mezzo di un puro sentire, non si può non ammettere che ciò che noi chiamiamo sentimenti è già compenetrato sino alla sazietà di rappresentazioni, di categorie, formule, parole[76], resta tuttavia ancora da delucidare il modo in cui il mito mostra se stesso come luogo della *anáclasi* della conoscenza concettuale in quella a-concettuale. La *piegatura* che si riconosce nella funzione simbolica assolta dal mito può sì coincidere con il percorso intuitivo che illustra il paradosso del rapporto fra il pensiero e il non-pensiero, ma, a differenza di quanto si riscontri nella nozione di *pli* deleuziana, senza che per questo si proceda ad una identificazione della soglia rappresentata dal mito con una *soglia di discernibilità*[77]. Se si vuole mantenere la *piegatura* propria del mito, il tentativo di far coincidere quest'ultimo con una funzione fabulatrice, con un "mitologare", in quanto modo per realizzare una *Gleichschaltung* d'ogni elemento contrario alla imposizione di un centro stabile e calmo, stabilizzante e calmante[78], deve essere avvertito come espediente per inficiare il valore liminare che pertiene al mito, quel valore che lo rende luogo di *attraversamento* del discorso che non si compie né in una chiusa finitezza né in una infinità positiva. Il confine tra senso e non-senso, del quale il mito è simbolo, esige il sacrificio d'ogni verità, compresa quella che inerisce la verità del mito. È alla luce di questa consapevolezza che la deformazione del mito viene da Franz Kafka sussunta senza ricorrere ad alcun addomesticamento o edulcorazione nel suo orizzonte poetico, già d'altronde incline a saltare dentro le storie più

[74] C. Gentili, *Odisseo e le Sirene. Adorno nella storia dell'esperienza estetica di H.R. Jauss*, in *Theodor Wiesengrund Adorno. La ricezione di un maestro conteso*, a cura di M. Ferrari e A. Venturelli, Firenze, Olschki, 2005, pp. 149-160, in part. p. 157.

[75] W. Benjamin, *Franz Kafka. Zur zehnten Wiederkehr seines Todestages* (1934), in Id., *Gesammelte Schriften*, Bd. II/2, 1977; trad. it. *Franz Kafka. Per il decimo anniversario della sua morte*, in Id., *Angelus Novus*, Torino, Einaudi, 1995, pp. 275-305, in part. p. 282.

[76] Cfr. F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft* (1882), in Id., *Kritische Gesamtausgabe*, Bd. V, t. II, 1965; trad. it. *La gaia scienza*, Milano, Adelphi, 2001, pp. 306-307; Id., *Nachgelassene Fragmente*: *Herbst 1869 bis Herbst 1872*, in Id., *Kritische Gesamtausgabe*, Bd. 3, t. III, 1989; trad. it. *Frammenti postumi 1869-1974*, Milano, Adelphi, 1989, pp. 371-383 (12 [1] del 1871).

[77] Cfr. A. Badiou, *Deleuze. «La clameur de l'Être»*, 1997; trad. it. *Deleuze. «Il clamore dell'essere»*, Torino, Einaudi, 2004, in part. pp. 94-106.

[78] Cfr. G. Deleuze, *Pourparler*, 1990; trad. it. *Pourparler*, Macerata, Quodlibet, 2000, in part. p. 167; nonché G. Deleuze-F. Guattari, *1837. De la ritournelle*, in Id., *Mille plateaux*, 1980; trad. it. *1837. Sul ritornello*, in *Millepiani. Sezione III*, Roma, Castelvecchi, 1997, pp. 5-68.

sorprendenti senza alcun sbalordimento ed anzi con assoluto candore[79]. Solo laddove l'inverosimile si fonda sulla descrizione è infatti dato considerare e riconsiderare le mille possibilità di cui il mito è snodo. Sostenuto da un uso intensivo del linguaggio, ossia da un uso che, permettendo di tendere verso il limite d'una nozione e di superarlo, segna un movimento della lingua verso un al di là o un al di qua reversibili, annullando qualsiasi denaturazione storica[80], il confronto che Kafka instaura con il mito si pone sotto il segno della sua sospensione in quanto strumento di rappresentazione e trasmissione d'un criterio di verità esprimibile letterariamente[81]. In questa prospettiva l'episodio omerico delle Sirene, di cui Kafka fornisce una singolare *Berichtigung* nel breve racconto, composto nel 1917, intitolato *Das Schweigen der Sirenen*[82], non si presta ad una interpretazione che nel canto ammutolito di quelle creature teratologiche vi scorge una conseguenza della sordità dell'uomo moderno dinanzi alle forze mitiche della natura[83]; e nemmeno ad una lettura che nel tacere delle Sirene vuole intendere un al di là dell'espressione da cui Odisseo sembra ritrarsi, dopo averne sperimentato la ineffabilità, ripiegando dal canto al racconto sul canto[84]. Intramato di proposizioni avversative che conferiscono all'intero dettato un andamento contorto e contraddittorio, *Das Schweigen der Sirenen* sembra riflettere non soltanto le tensioni di un pensiero in lotta con se stesso, di una parola detta e subito negata[85], ma anche, e soprattutto, quelle che innervano il mito stesso nella sua fattura *differenziale*, capace di assicurare il passaggio

[79] Cfr. G. Anders, *Kafka, pro und contra. Die Prozeß-Unterlagen*, 1951; trad. it. *Kafka. Pro e contro. I documenti del processo*, Macerata, Quodlibet, 2006, pp. 34-37.

[80] Cfr. G. Deleuze-F. Guattari, *Kafka – Pour une littérature mineure*, 1975; trad. it. *Kafka – Per una letteratura minore*, Macerata, Quodlibet, 1996, pp. 40-41; K. Wagenbach, *Kafka. Eine Biographie seiner Jugend 1883-1912*, Bern, Francke, 1958, pp. 77-88.

[81] P.U. Beicken, *Franz Kafka. Eine kritische Einführung in die Forschung*, Frankfurt a. M., Athenäum Fischer, 1974, p. 316: «Il motivo classico [del mito] come elemento che intermedia a favore della chiarezza, come stimolo alla conoscenza, come portatore di informazioni storico culturali, svolge nel mondo di Kafka la funzione di impedire la chiarezza, di oscurare».

[82] F. Kafka, *Das Schweigen der Sirenen*, 1917, in Id., *Gesammelte Werke*, Bd. 3, 1966; trad. it. *Il silenzio delle Sirene*, in Id., *Racconti*, Milano, Mondadori, 1970, pp. 428-429.

[83] W. Benjamin, *Franz Kafka*, cit. p. 282. G. Baioni ha invece proposto di leggere il racconto kafkiano come l'attestazione della astuzia di Odisseo quale scudo per non rivelare il segreto del suo comune appartenere, al pari delle Sirene, ad un mondo di bellezza e di morte: «come le Sirene, egli sa di avere gli artigli dell'animale, di essere la creatura della sterilità, così come sa che il suo canto […] è solo un lamento per la disperazione che prova di non sentirsi un essere umano» (Id., *Kafka. Letteratura e ebraismo*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2008 (1ª ed. 1984), p. 228). Che Kafka ci lasci una favola moderna sulla minaccia, rappresentata dalla scienza, per la seduzione del canto, è invece l'opinione di E. Stead, *Le Silence des Sirènes*, in *Ulisse da Omero a Pasqual Quignard*, a cura di A.M. Babbi e F. Zardini, Verona, Edizioni Fiorini, 2000, pp. 293-317, in part. pp. 312-317.

[84] M. Blanchot, *Le chant des Sirènes*, *I. La rencontre de l'imaginaire*, 1954; trad. it. *Il canto delle sirene. I. L'incontro con l'immaginario*, in Id., *Il libro a venire*, Torino, Einaudi, 1969, pp. 13-19, in part. p. 17; ma cfr. altresì I. Calvino, *I livelli della realtà*, in Id., *Una pietra sopra. Discorsi di letteratura e società*, Torino, Einaudi, 1980, pp. 310-323; J. Risset, *Il canto delle sirene*, Roma, Donzelli, 2006, in part. pp. 97-101.

[85] P. Boitani, *L'ombra di Ulisse*, Bologna, Il Mulino, 1992, in part. pp. 213-219.

dal senso al non-senso, dimostrando nondimeno sempre di nuovo la impossibilità di cogliere la loro differenza alla radice[86]. Nella distanza, sembra sostenere Kafka, che corre fra l'arma terribile che la tradizione attribuisce al canto delle Sirene[87], e quell'arma ancora più terribile – *schrecklichere Waffe* – che è il loro silenzio; nel trapassare che va dal discorso, *Rede*, alla scoperta della sua vanità (*ratio* → *reor* → *ratus sum* → *irritum*), il mito si manifesta come ciò che serve al perpetuarsi di una presenza di assenza.

> I marinai sanno che là su quelle isole
> dorate qualche volta s'ode un canto,
> ed alla cieca premono sui remi,
> come accerchiati
>
> da quel silenzio che tutto lo spazio
> immenso ha in sé e nelle orecchie spira
> quasi fosse la faccia opposta del silenzio
> il canto cui nessun uomo resiste[88].

Abstract: The Song of the Sirens: between myth and reality

Starting from the space of the myth in the sense of a place which, epistemologically, is *not*, the difference between myth and sacred and hence between myth and dogma is stressed so as to treat the episode of Ulysses and the Sirens as a paradigm as read by Adorno and Kafka. In that way it was established that the space of the myth as such *is not* since it must be understood as a differential element capable of guaranteeing the passage from meaning to non-meaning.

Keywords: myth, the sacred, Sirens, T.W. Adorno, F. Kafka

Luigi Azzariti-Fumaroli, Istituto Universitario Suor Orsola Benincasa di Napoli, luigi.azz@tin.it

[86] V. Vitiello, *La favola di Cadmo. La storia tra scienza e mito da Blumenberg a Vico*, Bari-Roma, Laterza, 1998, p. 139.

[87] Cfr. M. Bettini, L. Spina, *Il mito dell Sirene*, Torino, Einaudi, 2007, in part. pp. 55-86.

[88] R.M. Rilke, *Die Insel der Sirenen* (1907), in Id., *Der Neuen Gedichte anderer Teil*, 1913; trad. it. *L'isola delle Sirene*, in *Nuove poesie. Seconda parte*, in Id., *Poesie*, 2 voll., Torino, Einaudi, 1994, vol. I, pp. 570-573.